جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي

د. رضوان السيد

- ١ -

نقل أبو هلال العسكري في كتابه «الأوائل» نصاً منسوباً الى واصل بن عطاء حول «معرفة الحق» جاء فيه: «وهو - أي واصل - أول من قال: الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجّة عقل، واجماع... (وهو) أول من قال: الخبر خبران: خاص وعام فلو جاز ان يكون العام خاصا جاز أن يكون الخاص عاماً. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضاً والبعض كلاًّ، والأمر خبراً والخبر أمراً. وهو أول من قال: ان النسخ يكون في الامر والنهي دون الاخبار»[1]، وواضح هنا ما لهذه الكلمات من خطورة، اذ تعتبر أول محاولة عربية اسلامية لصياغة نظرية في المعرفة، أو بالأحرى في «مصادر المعرفة» اذا رأينا تغاضيها عن تحديد «ماهية» المعرفة نقصاً مؤثراً. انّ واصلا يحدّد هنا اربعة مصادر للمعرفة، اي معرفة، هي: الكتاب الناطق (القرآن)، والخبر المجتمع عليه (الحديث المتواتر اي السُنّة العملية للنبي) وحجة العقل (القياس؟ أو الاستدلال العقلي؟) والاجماع. ويبدو ان «همّ» واصل هذا لم يبق هما شخصيا اذ شهد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري

محاولات في الاتجاه نفسه هدفها منهجية المعرفة او التأمل في « الأصول » ؛ وليس بعيدا ان تكون « الذروة » التي رأى معاصرو الشافعي (ـ ٢٠٤هـ) انه توقّلها قد تأسست على محاولات واصل الأولى في التسنّم[٢]. ويزيد هذا التخمين ترجّحا تلك الحواريّة التي تتميز بها محاولة الشافعي في « الرسالة »[٣]؛ فهو بعد ان يدلّل طويلا للكتاب (القرآن) باعتباره المصدر الأول للتشريع يسارع للتصدّي لخصوم لا يذكرهم بالتحديد فيما يتصل بالسّنة والحديث؛ ففي حين يصرّ واصل على حُجّية « الخبر المجتمع عليه » يجادل الشافعي في « حجيّة خبر الواحد » وهو « خبر الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به الى النبي او من انتهى به اليه دونه[٤]... ». وتكاد جدّة الشافعي هنا ان تكون رداً صريحاً على واصل بن عطاء. لكن واصلاً لا يعني ولا شك ردّ خبر الواحد بالمعنى الذي يقصده به الشافعي فقط، بل هو يريد الاعتراف فقط من المنقول الى جانب الكتاب « بما عليه العمل ». انه يقترب من رأي مالك بن أنَس (ـ ١٧٩هـ) في « عمل أهل المدينة »[٥] الذي اعتبره حجّة حتى في مواجهة الحديث الصحيح المنقول؛ ذلك ان « عُرف أهل المدينة » لا بدّ ان يكون قد تأسس في نظره على « سُنّة عملية » للنبي، والسّنة العملية التي يأتّم بها آلاف الناس ويطبقونها في حياتهم بحيث تصبح « عادة » اجتماعية ارجح في الثبوت والحُجّيّة من « السّنة القولية » التي هي في الغالب « خبر الواحد عن الواحد » أو كما سمّاها الشافعي « خبر الواحد ». بعدها يمضي واصل وقد اعتبر التجربة التاريخية للأمة المصدر الثاني للمعرفة فالتشريع الى « حجّة العقل » متجاوزاً بها « الاستدلال » الى ما يشبه ما ذكره ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) عن « صريح المعقول »[٦]. فيسارع الشافعي الى ردّ « الاستحسان » وهو « الاجتهاد على غير مثال سبق او قياس صح »[٧]؛ ليعود اللقاء بعد ذلك حول « الاجماع » رغم الخلاف حول وظيفيّته؛ ففي حين يرى فيه واصل استمرارا اجتهادياً تجديديا للاسلام، يرى فيه الشافعي اعترافاً مضطراً بـ « كارزما الأمة » التي أيّدتها أخبار الآحاد.

وكان لا بد من الانتظار بعض الوقت لكي يمكن ان يعاد النظر في هذه الأمور كلها بهدوء؛ وقد فعل أبو عُبيد القاسم بن سلاّم[٨] (ـ ٢٢٤هـ) ذلك في كتبه الثلاثة: « الأموال[٩]، والايمان[١٠]، والناسخ والمنسوخ[١١] بطريقة « موضعية » تتجنب التنظير والاعتساف؛ فقد رفض، بدايةً، السلبية المعتزلية تجاه « الخبر » و « خبر الواحد » لكنه أكّد على أهمية التجربة التاريخية للأمة حتى عصره[١٢]، تلك التجربة التي انطلقت من « الامة » لا من الكتاب والسّنة، ثم راحت تصارع من موقع « ارادة تطبيق الشريعة » لتركيز وجودها على الأرض التي كسبتها وتبادلت معها السيطرة عليها. وقد استفاد المحاسبي[١٣] (ـ ٢٤٣هـ) من واصل بن عطاء وأبي عبيد كثيراً؛ وأقل من ذلك من الشافعي عندما وضع رسالتيه في « ماهية العقل » و « فهم القرآن ». لقد رأى المحاسبي ان واصلا والشافعي أخطآ عندما لم يحدّدا مرادهما بدقة؛ ولو فعلا ذلك (الوضوح الاصطلاحي) لتبيّنا نقاط لقاء أكبر. هكذا قدّم المحاسبي لمنهجه بتوضيح

« ماهية العقل » ووظيفيته وحدود عمله ليكون ظاهرا ما يريده عندما يتحدث عن « الحجة » او « حجة العقل ». فالعقل عنده هو « غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم[١٤]... (فهو) لا يُعرف الاّ بفعاله في القلب والجوارح »[١٥] فليس هو صفوة الروح كما قال قوم. ولا المعرفة كما قال آخرون[١٦]. ولا جوهر أو جوهر فرد كما قال فريق ثالث[١٧]. واذا كان الأمر كذلك؛ يعني اذا كان العقل معنى سارياً في الانسان لا ينفصل عنه فما الحاجة الى فصله عن سياقه الجمعي، وما الحاجة الى الحديث عن « خبر آحاد » او « خبر مجتمع عليه » او حق « اجماع ».ان القضية في حالة كهذه، وفي سياق فهم كهذا، لا بد أن تستوي للنظر من مستوى مختلف تماما؛ فالحجّة « حُجّتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل متضمّن بالدليل، والدليل مضمَّن بالعقل. والعقل هو المستدلّ. والعيان والخبر هما علة الاستدلال واصله. ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدل على غيب، والخبر يدلّ على صدق. فمن تناول الفرع قبل احكام الأصل سُفّه »[١٨]. هناك اذن مصدران وحيدان للمعرفة: الحواسّ ومدركاتها والقرآن. وهناك جدلية بين هذين المصدرين تعتمد الموازنة وفي النهاية اصدار الحكم؛ والانسان (بغريزته العقلية عن طريق الدليل) هو الذي يقوم بهذه العملية التي لن يكون هدفها تسْفيه احد المصدرين (اذ كلاهما لا يتطرق اليه الشك في ذاته) بل النفاذُ الى ما وراء الوهلة الأولى أو النظرة الطائرة لادراك مواطن اللقاء والانسجام والتواصل. إن الانسان في تجربته الحياتية ليس شريرا بدايةً يجب تقييده بشتى القيود من قرآن وخبر نبوي وقياس واجماع كما يرى الشافعي. كما انه ليس متناقضاً في داخله لا بد من تسديده بالعقل كما يرى واصل بن عطاء؛ بل هو عالم مُتَّسِق مترابط، والاشكاليات ترد عليه من خارج، من الكونين: المسطور (القرآن) والمنظور (العالم المشاهد بالعيان)؛ وعليه ان يشكّل خارجه عالماً متسقاً منسجماً كذلك العالم الداخلي المتسق عنده. وليست اخطاء الانسان وشروره في حياته الاّ مظهراً من مظاهر الفشل في التواصل مع الخارج، وفي بثّ الانسجام والاتّساق في ذلك الخارج الذي هو مخلوق للعيش فيه.

— ٢ —

هكذا كانت فكروية « الامة » التي تتجاوز « القبائل » و « الشعوب » لكنها لا تلغيها، محاولةً لبثّ الانسجام والتناسق في الجزيرة والعالم على المستويات كافة: الفكروية والسياسية والاجتماعية، فقد حدد القرآن « طبيعة » الفهم العربي الاسلامي لأسباب قيام المجتمعات البشرية، وديناميات تماسُكها واستمرارها عندما قال[١٩]: « ...ولولا دَفْعُ اللهِ الناسَ بعضهم ببعض لفَسَدتِ الأرضُ، ولكنّ الله ذو فضل على العالمين ». الناس اذن مجموعات أو فئات مختلفة لا تندمج تماما لأن ذلك يخالف طبيعة

الاشياء والمصالح غير المتماثلة للفئات؛ لكنها تنسجم وتتناسق محقّقة الحدود الدنيا (أو العليا) الضرورية لبقاء المجتمع. انّ ديناميبة «التناسق» او «التضامن» هذه يسميها القرآن «الدَفْع»؛ ويكشف عن حقيقتها بطريقة اكثر وضوحاً عندما يحدّد في آيات اخرى «طبيعة» بعض الفئات الاجتماعية الداخلة في ديناميبة الكلّ الاجتماعي الشامل؛ ففي سورة الحُجُرات[٣٠]: «يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائلَ لِتَعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم. ان الله عليم خبير». صحيح ان المفسّرين اختلفوا في معنى «الشعب» وتقابله مع «القبيلة» في الآية؛ لكنّ الذي لا شكّ فيه ان القرآن يوضّح هنا ان هناك وضعا مستقرا في المجتمع البشري هو وجود فئات مختلفة (شعوب، وقبائل)؛ لكن رغم هذا الاختلاف (أو بسببه) فإن هؤلاء إنْ أرادوا الاستمرار (وهم يريدون غريزياً) فإنّ عليهم ان يدعوا عملية «الدفع» الاجتماعي تأخذ مجراها؛ بل إنه ليس بوسعهم غير ذلك وإلا «هدِّمت صوامعُ وبِيَع وصلوات ومساجد»[٣١]؛ وإلاّ حكم المجتمع على نفسه بالفناء. في هذا السياق تأتي فكروية الأمة باعتبارها شكلاً أرقى من أشكال «التعارُف» والعيش المشترك. إنها تزعم تقدمها على الشكلين الآخرين من أشكال الوجود «الاجتماعي»؛شكلي «القبيلة» و «الشعب»؛ وهي إذ تعتبر نفسها بديلاً لهما تبدأ تجاوزهما بالاعتراف بهما ثم محاولة تطويعهما لموضوعة التناسق والتنظيم بحيث ينتهي ذلك الصراع السحيق القدَم بين القبائل (= البدو؟) والشعوب (= الحَضَر؟). وقد تجلّى ذلك بوضوح في «كتاب النبي بين المهاجرين والأنصار واليهود» أول قدومه المدينة (٦٢٢م)؛ فقد نصّ كتاب النبي[٣٢] «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» على أنهم «أمة واحدة من دون الناس: المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم.. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم.. وبنو الحارث على ربعتهم.. وبنو ساعدة.. وأن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.. وان المؤمنين.. ايديهم على كل مَنْ بغى منهم إثماً او عدواناً.. وانه مَن تبعنا مِن يهود فإنّ له النصر والأسْوة... وان سِلْم المؤمنين واحدة... وانّ يهود بني عوف أُمّةٌ مع المؤمنين؛ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...»[٣٣]. ستبقى قريش قريشاً، وسيبقى لها تضامنها الداخلي، كما ان بطون الأوس والخزرج ستبقى بطوناً في الأوس والخزرج. إن ما كان يجري صُنْعه عام ٦٢٢م هو تخطي أسوار القبيلة دون تحطيمها باتجاه صيغة اجتماعية أعلى تُمكّن من تحقيق كيان سياسي واحد تعيش في إطاره القبائل المختلفة دونما إحساس بالغبن او الضغط، ولأن هذه هي القضية الأولى كان ممكناً ان يُسهم اليهود في المدينة في هذا البناء مُقابل تأمين حريتهم الدينية، وانفرادهم بقضاياهم الداخلية البحتة. وقد قيل لهم منذ البداية وبوضوح إنه ليس في نية المسلمين اذابة اليهود او إبادتهم بل تحقيق تعايش مستمر معهم باعتبارهم فئة اجتماعية متميزة ضمن شروط واضحة التحديد في «الكتاب»؛ لذلك أشار أبو عبيد القاسم بن سلاّم في نهاية شرحه للكتاب الى تخريب اليهود أنفسهم لهذه الصيغة، واضطرار الرسول بالتالي الى تعديلها واتخاذ موقف ضدهم: «...فأول فرقة غدرت ونقضت الموادعة بنو القينُقاع؛ وكانوا حلفاء عبدالله بن أُبيّ... فأجلاهم رسول الله...»[٣٤].

ضمن هذه المبدئيات والشروط جاءت دعوة القرآن والنبي للوحدة، وحدة الأمة ، ووحدة المسلمين، وجرت محاولة ايام النبي للاسراع في التوحيد فيما سمّي بـ «عقد المؤاخاة»[٢٥]، بحيث كان على المسلم ان يختار أخاً له من بين المسلمين فيعامله معاملة أخ الدم، وأُوقفت انظمة التوارث داخل العائلة مؤقتاً لصالح المؤاخاة الجديدة؛ ثم لوحظ ان الخطوة الجديدة تخالف روح النص القرآني وطبيعة البيئة فجرى التراجع عنها فوراً[٢٦]. لذا يكون علينا عندما نقرأ أحاديث النبي الملحة على الوحدة واعتبار المسلمين جسداً واحداً، وربط الوحدة بالايمان[٢٧]، ان نضع في اعتبارنا ان المقصود الوحدة السياسية المتأسّسة على وحدة الفكروية: الاسلام، انها الوحدة بين فئات الأمة وليست دمجاً لهذه الفئات او إذابة لها؛ اذ هو أمر لم يطلبه القرآن، ثم انه ظلّ مستحيل التحقيق. وانطلاقاً من فهم واع للأمة وشروطها حكم كلّ من ابي بكر وعمر. وكان عمر بالذات الذي تجعله «الصورة التاريخية» حاكماً بالغ القوة ونفاذ الأمر ليس اكثر من «مُوازن» بين عصبيات الأمة وفئاتها؛ ولو تمردت فئة بسبب ضغط متزايد عليها لما مَلَك عمر الوسيلة الرادعة لاخضاعها[٢٨]. هذا «العقد» الاختياري بين فئات الأمة بدأ يختل أيام عثمان بن عفّان (٢٣ ـ ٣٥هـ) بسبب محاولة عثمان فرض وسائل «ضبط» اكثر شدّة على مجاهدي الامصار من العرب (البصرة والكوفة، ومصر، بشكل خاص). وقد ارتبط ذلك بالنزاع بين «السلطة» والقبائل في الأمصار حول السياسة الاقتصادية للدولة، كما ارتبط بفهم عثمان للسلطة في المجتمع الاسلامي. كان عمر قد رأى ان لا يقسم الأرض المفتوحة حديثاً بين الفاتحين؛ وعلّل ذلك بأن المسلمين ليسوا الجيل المعاصر له فقط؛ بل إنّ شعوباً ستنضم اليهم وستتوالى أجيال وأجيال؛ وعندها سيتحول الفاتحون الأولون وذرياتهم الى قلة متملكة مسيطرة في مواجهة عصبيات الأمة الاخرى الفقيرة. بالاضافة الى ذلك كان عمر يخشى ان تنفرد كل قبيلة بناحية تستغلّها فيعود الوضع القبلي الجاهلي وتنتهي الأمة[٢٩].

هذا الى ان العرب لم يكونوا في كثرتهم الكاثرة من الفلاحين، ولم يكن من المنتظر ان يحسنوا العناية بالأرض الجديدة التي تعتمد انظمة معقّدة للري والرعاية. بل انّ عليا (٣٥ ـ ٤٠هـ) قال إنّ سببه الوحيد لعدم تقسيم الأرض يكمن في خوفه من نزاعات القبائل على المياه، واضطراب نظام الري بالتالي فتدمير الأرض الزراعية بالسواد[٣٠]. ولم تقبل القبائل تماما باتجاه عمر الى ابقاء الأرض «ملكا» عاماً للمسلمين تتولى السلطة الاسلامية ادارته والانفاق منه على المسلمين [٣١]، لكنهم سكتوا على مضض اذ كانوا يعلمون تماماً أنّ السلطة العمرية تحصر استخدامها للمال في مصالحهم هم دونما تسلّط أو اساءة استغلال. اما عثمان فقد بدأ يميل لتبنّي العصبية القرشية التي ينتمي هو اليها قَبَليا، وبدأت تظهر معالم تحوّل قريش أيامه لا الى «عصبية غالبة» فقط بالمفهوم الخلدوني، بل الى «عصبية دولة» هي فئتها المسيطرة. وبدلا من أن تكون الأرض «ملكا للمسلمين» رأى فيها والي عثمان على الكوفة «بستانا لقريش»[٣٢]. ورأى تجار قريش وولاة الأمور في الدولة في قبيلتهم: «آل الله» او «أهل الله»؛

وسيطرتها ضرورية باعتبارها «جُنّة العرب»؛ والتمرد عليها «مُشاقّة لله»[٣٣]. وما دام الأمر كذلك فإنّ «السلطة» بل «الدولة» حق طبيعي /إلهي من حقوق قريش جامعة النبوة والخلافة؛ لذا فقد واجه عثمان عصبيات الأمة المطالبة بعزله بأن الخلافة «قميص» ألبسه إياه الله (وألبسه قريشاً؟) ولن يرضى بأن يسلبه اياه أحد[٣٤]. لقد قامت عصبيات الأمة (المتواجدة بالمدينة عند استشهاد عمر) بتنازل لصالح العصبية القرشية؛ فرضيت بمبايعة عثمان بالخلافة بدلا من عليّ لمعارضة القرشيين له، لكنّ عثمان تجاهل البيعة والأمة، ومعنى الخلافة،لتكون سلطته في النهاية قميصاً إلهياً لا ينزعه عنه غير الموت؛ وقد انتزعوه من السلطة بالموت فعلا. هكذا كانت المركزة الفئوية (والمركزة لا يمكن ان تكون الاّ لصالح فئة معينة) الخطر الأول الذي تهدّد الأمة في طريقها الى التحقق. كان الممِركزون من الأمراء والفقهاء هم العقلانيون (؟)؛ فقد كانوا يرون أنّ العقل يقتضي التخلّي عن بعض استقلالية العصبيات داخل الأمة، لصالح وحدة اكثر قوة (واكثر بالتالي خضوعا)؛ اذ إنّ الوضع ايام عثمان وعلي ومعاوية وعبد الملك بن مروان كان يهدّد بالعودة الى «الجاهلية الأولى» المثال الكريه للفوضى والانقسام والتقاتل. وكان فقهاء القبائل والأمصار يواجهونهم بالنقل القرآني والنبوي الواضح تماما في معنى الأمة، ومعنى السلطة في الأمة (لا عليها)، ثم يواجهونهم بالتجربة التاريخية للأمة منذ ايام النبي وحتى ايام عثمان؛ اذ استطاعت تلك الصيغة ان تحقق الوحدة السياسية والدينية للعرب، وان تقتحم المجال الحضاري لأعرق حضارات العالم القديم حائلة بذلك دون تركز قوموية عربية ممركزة حول قريش كما كان هدف التجار المكيين قبل الاسلام.

كانت المسألة اذن في القرن الأول الهجري: كيف تتحقق الأمة القرآنية؟ وكانت اجابة السلطة الأموية: بدولة عربية تتزعمها قُريش (بعض بطونها) وتتبعها الشعوب الأخرى[٣٥]. وكانت القبائل العربية ترى كما كان فقهاؤهاومواليهايرون أنّ الأمة تتحقق بالحفاظ على الوضع الذي ساد أيام الرسول وصاحبيه على المستوى الاجتماعي والسياسي في ظل سلطة (لا دولة) اسلامية توازن بين عصبيات الأمة ولا تُلغيها او تحاول ذلك. وهكذا دار الصراع طوال العصر الأموي بين العربية القرشية من ناحية، والاسلامية الأمّية من ناحية ثانية. وبين الدعوة الى «الدولة» من ناحية، تواجهها الدعوة الى «السلطة» فقط من ناحية أخرى. واذ كان الأمويون يعلمون أنّ النقل (أو المأثور القرآني والنبوي) لا يؤيدّهم فقد كان العقل ملجأهم هم وفقهاءهم وأنصارهم في مواجهة الاسلاميين من العرب ومواليهم. وكان جانب خصومهم قوياً من الناحية النظرية لأنه أيا تكن الشكوك في هذا المأثور أو ذاك أو في تأويلاته المحتملة؛ فإنّ التجربة النبوية وتجربة الشيخين كانتا المَثَل الذي لا يمكن ردّه أو تأويله؛ لذا فعندما أمكن لفقهاء بني أمية العثور على منقول تتأسّس عليه دعائمهم العقلية لم يؤدّ ذلك الى تزعزع جبهات المعارضين رغم تأثر بعض الفقهاء بذلك وتردّدهم في متابعة المواجهة[٣٦].

لقد لجأ فقهاء الأمويين الى مفهوم «الجماعة»؛ ولأن الرسول طلب الى المسلمين وعصبياتهم التضحية والصبر في مواجهة السلطة حفاظاً على الجماعة[٣٧]، فانّ أولئك الفقهاء سارعوا الى اتهام الثوار المعارضين من امثال الامام الحسين وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الأشعث والحارث بن سُريج بالخروج على الجماعة، والتسبّب بالتالي في سفك دماء المسلمين، وتخريب وحدة صفّهم[٣٨]. وكانت إجابة المعارضين على التحدّي ذات شقين، يستند الشق الأقوى الى التجربة التاريخية للنبي والراشدين حيث امكن تحقيق **وحدةٍ** بإرادة الاكثرية الساحقة من **العرب** دونما حاجة لضرب العصبيات او الاستعانة ببعضها على بعض او انشاء الدولة المنظّمة.

ان السلطة ايام الراشدين الأولين كانت الحَكَم والمُوازِن بين عصبيات الأمة أو فئاتها، وكانت العصبيات تُحِسّ كلها انها مشاركة فيها؛ وهكذا فانها كانت المبلْور لارادة **الأمة في الجماعة**. انّ الشرط الأساسي للحرص على **الجماعة** هو كوْن هذه الجماعة محّققة لمصالح اكثرية فئات الأمة على الأقل؛ لهذا تصّور النبي إمكان مجيء حِقْبة ليس للمسلمين فيها **جماعة ولا إمام**[٣٩]. ولا شك أنّ المجتمع الاسلامي لن يخلو من سلطة؛ لكنّ المقصود في المأثور النبوي عدمُ تحقّق الإمامة (الخلافة الشرعية) بسبب عدم تحقّق الجماعة؛ اي اختلال التوازن الاجتماعي داخل منظومة العصبيات بسبب عدم قدرتها على الاتفاق على مرشّح للسلطة؛ ووصول زعيم بالتالي بارادة بعض العصبيات فقط، لا يمكن وصفه بأنه **إمام**. وكان هذا هو الشقّ الثاني من إجابة معارضي الأمويين على التحدّي النقلي حول الجماعة؛ اذ لم يكن ممكنا اعتبار يزيد بن معاوية إماما نابعا من ارادة الجماعة. ويسجل التاريخ الاسلامي لعمر بن عبد العزيز محاولته تحقيق شرط **الجماعة** توصّلا للاعتراف به إماما؛ اذ تفاوض مع جميع العصبيات والمعارضين[٤٠]؛ ورغم ان بعضهم تحفّظ لكنّ الجميع اعلنوا مهادنته انتظارا لفهم هذه الخطوة في السياق العامّ لسياسته؛ وجاءت وفاته (١٠١هـ) المفاجئة بعد خلافة قصيرة (٩٩ ـ ١٠١هـ) لتعيد الوضع ربع قرن الى الوراء على الأقل. وكانت حركة القَدَرية الأوائل (ربما كان من بينهم واصل بن عطاء) بزعامة يزيد بن الوليد (١٢٥هـ) الأمير الأموي المحاولة الاخيرة لتصحيح مسيرة الأسرة الأموية من الداخل[٤١]؛ لكنّ الانقلاب فشل، ولم يُنْهِ الوضع الصراعي بين **فكروية الأمة وفكروية الدولة** غير سقوط الأمويين عام ١٣٢هـ.

وليس بالامكان هنا القيام بدراسة شاملة لمفاهيم السلطة العباسية، كما انه ليس بالامكان الزعم بأنّ العباسيين (كأسرة حاكمة) كانوا أكثر اسلاما من الأُمويين. لكنّ ما بوسعنا تأكيده هنا هو ان الفئات التي حملت العباسيين الى السلطة (فئات العرب والموالي بالعراق وخُراسان)[٤٢] هي عصبيات المعارضة الصلبة **للدولة** أيام الأمويين باسم **الأمة** وتجربتها التاريخية. لذا فإنّ قيام السلطة العباسية حقّق انفساح الآفاق لتحقيق فكروية الأمة، وكان من نتائجها الأولى إزالة الفروق بين العرب المسلمين والموالي المسلمين على المستويات كلها[٤٣]. ثم كان من نتائجها كتكملة لذلك الاعتراف بالعصبيات كلها،

بل انّ الاستيعاب النظري لمستجدات الوضع الاسلامي جعل كاتباً كابن المقفّع[٤٤] (ـ ١٤٤هـ) ثم فقيهاً كالماوردي[٤٥] (ـ ٤٥٠هـ) مستعدين لقبول مدّ «ما عليه العمل» أو «التجربة التاريخية» الى حدود القرن الثالث الهجري؛ واعطاء تلك المستجدات الصبغة الفقهية الشرعية بحيث أمكن القول بأن ظهور عصبيات غير قبلية او اقليمية (في اقليم معيّن) ليس ممكنا بل هو أمر متحقق وشرعي ولا يناقض القرآن والسُنّة. وعلينا ان لا ننسى في هذا المجال إسهام رجال واصل بن عطاء في ذلك، اذ انهم سادوا فكريا القرن الأول من تاريخ الدولة العباسية، ولولا تجاهل مدرسة بغداد المعتزلية (في أوائل القرن الثالث الهجري) لجدليات العلاقة بين العقل والنقل ضمن المنظومة الاسلامية الاجتماعية والسياسية لربما اختلفت مصائر فكرهم، بل ومصائرهم هم كجماعة دينية واجتماعية متميّزة[٤٦].

- ٣ -

كانت **الأمة الاسلامية** منذ البداية **أمّة دعوة**. بل انّ **الدعوة** كانت شرطا من شروط **تحقق هذه الأمة**. لقد كانت الأمة مفتوحة، وكان يراد بها أن تضم بين جنباتها العالم كله ان أمكن. ذلك أنه اذا كان الرسول مرسلا **للناس كافة**[٤٧] فإنّ عليه وعلى أتباعه ان يوصلوا هذه الدعوة الى **الناس كافة** والاّ كان الرسول غير مبلّغ لرسالته[٤٨]؛ وكانت جماعته مسؤولة عن عدم تحقّق الأمة الاسلامية: «وانه لَذِكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون»[٤٩]. ولم يمضِ وقت طويل حتى اتضح للنبي وأصحابه أن **الدعوة** لا تستطيع النفاذ بدون عقبات الى الشعوب الأخرى؛ بل انه في داخل الجزيرة ما كان بوسع المهاجرين والأنصار الدعوة الى مبدئهم بدون مصاعب؛ ففي جوار المدينة طلبت قبائل عربية من النبي ان يرسل اليها دُعاة سلميين للاسلام ففعل ذلك؛ وكانت النتيجة إقدام هؤلاء على قتل العُزّل الأربعين الذين ما استدعوهم من الرسول الاّ لقتلهم[٥٠]. كانت الزعامات القبلية داخل الجزيرة، والأنظمة خارجها، تخشى بحقّ ان تجيء السيطرة السياسية الاسلامية في ذيل الدعوة الدينية؛ لذا حالت بينها وبين النفاذ بكل الوسائل. على ذلك ردّ القرآن بأمر المسلمين بالجهاد من أجل نشر الدعوة، ورفع الاضطهاد والظلم عن كاهل الاقليات الاسلامية في البيئات غير المسلمة[٥١]. وأوضح الرسول في نهايات حياته برسائله[٥٢] الى الملوك خارج الجزيرة، وبحملاته باتجاه الشام[٥٣] والعراق، أنه يريد **أمة دعوة لا أمّة دولة**؛ وهو أمر فهمه ابو بكر تماما عندما رفض رأي اكثرية مستشاريه الذين دعوه الى انشاء المدينة/الدولة (على النمط الاغريقي بل والعربي الجنوبي) مؤثراً المخاطرة بقاعدة الاسلام (المدينة) على الرضى بالتخلّي عن الدعوة داخل الجزيرة وخارجها[٥٤]. وتردّد عمر للحظة، بعد وصول العرب المسلمين الى حدود السواد الفارسي وغزة على الحدود المصرية/الشامية، في الاستمرار؛ اذ ما دام العرب حتى ذلك الحين عَصَب السلطة والاسلام، فانّ التوغّل في مناطق ليس فيها عربي واحد يهدّد الاسلام كله بالخطر[٥٥]. لكنّ الفتوح استمرّت،

واستمرت الأمة تكسب الى صفوفها عصبيات جديدة بحيث صار الجهاد ركناً من اركان الاسلام؛ بل صار الشرط الذي لا بدّ من توافره لتتحقق عالمية الأمة ولا ترتدّ لتصبح يهودية جديدة. وقد استتبع ذلك تحوّل المنظومة الاسلامية كلها لخدمة مبدأ الجهاد؛ فقد كانت الأمة الناشئة كلها في حالة تأهب دائم من أجل اقتحام العالم؛ ولم يكن الجنْد الأمويّ غير نخبة شباب المسلمين المتطوعين للجهاد والمرابطة الدائمة. وبغضّ النظر عن ماهية السلطة آنذاك، فانّ العلماء المسلمين كانوا يرون استمرار الدعوة عن طريق الجهاد كفيلا بتصحيح كل شيء؛ لهذا كان الرباط بسواحل الشام[٥٦]، والانطلاق الى اقصى الشرق والغرب لنشر الدعوة في اصقاع الترك والقوط مَثَلَهم الأعلى[٥٧]. وفي هذه الفترة بالذات انتشر الحديث المشهور الذي يأمر بالصلاة (جماعة) خلف كل أمير، والجهاد (دعوة) مع كل سلطان[٥٨].

كانت القضية كلها مزعجة جدا، بالنسبة الى السلطة التي تسعى لتأسيس دولة تنضبط داخلها الأمور كلها. في البداية رأى عثمان ثم معاوية أنّ الجهاد على الحدود فرصة للتخلص من ثوريي الأمصار؛ لكن حالة التسلّح الدائم والتأهّب المستمر كانت تصبّ في النهاية في غير صالح السلطة؛ اذ كان الجند الاسلامي يرتد من الجبهة احياناً ليصحّح بقوة السلاح وضعا شاذاً خلقته السلطة. ثم انّ هذا الجند الداعي كان يكسب باستمرار جماهير غير عربية الى صفوف الاسلام والمسلمين؛ وهي جماهير كانت تستظلّ بظلة مبدئيات الأمة لتطالب بالمشاركة الكاملة في المنظومة شأن العرب انفسهم؛ لذا فكّر معاوية بايقاف الجهاد في الشرق على الأقل في البداية لترتيب الأوضاع في العراق ودعْم سلطته فيه، عن طريق ضَرْب الموالي (المسلمين الجدد)[٥٩]. بينما اتخذ الصراع بين الدعوة والدولة شكلا آخر أيام عمر بن عبدالعزيز؛ فقد أوقف عمر الجهاد وأمر الجند كله بالقفول (خصوصا من «الشرق») بحجة أنّ الجهاد تحوّل الى تجارة ، بينما النبيّ «رحمةٌ مُهْداة» وبُعِث «هاديا» لا جابيا[٦٠]. وكان من نتائج ذلك انقاذ القسطنطينية من السقوط، كما كان من نتائجه توقّف تقدم الاسلام في اواسط آسيا لأكثر من قرن. واذا كان الجند الاسلامي الذي كان يتلقّى عطاء من الدولة قد اضطُرّ الى الانسحاب؛ فإن المتطوعين المسلمين الذين كانوا يرفضون تلقّي العطاء ظلوا في مواطن مرابطتهم وان لم يستطيعوا متابعة الاقتحام[٦١]. فاذا علمنا ان الجند الاسلامي في خراسان كان يخوض معركة للمطالبة بمساواة الموالي المجاهدين بالعرب المجاهدين[٦٢]، واذا علمنا أنّ الجند الاسلامي أمام أسوار القسطنطينية كان في حالة ثورة على الادارة الأموية لعدم إمداده بالموادّ التي تعينه على متابعة الحصار في الشتاء القاسي[٦٣]، أدركنا أن القضية كانت بالنسبة الى عمر ليست قضية موازنة بين «رحمة» و «تجارة»، بل قضية موازنة بين «دعوة» و «دولة»، دعوة تعتمد القتال لتحقيق الأمة في العالم، ودولة تريد قطعة مُحدّدة من الأرض تستطيع ضبطها بِشُرَطِها وعصبيتها ولا مانع ان يكون الاسلام هو الفكروية السائدة على هذه القطعة المحدّدة من الأرض، لكنه الاسلام الذي يمكن ضبطه، والشريعة التي يمكن استيعابها. ومرة

اخرى استخدم الفقهاء التجربة التاريخية للنبي وصاحبيه الأولين لدعم وجهة نظرهم في **الدعوة** وفي ان **الجهاد** مستمر الى يوم القيامة. وكان بعض المتذمّرين من القتال الدائم على استعداد لسماع حجج السلطة في إمكان تأويل الأحاديث النبوية في الموضوع. لكن: ماذا كان بوسعهم ان يفعلوا مع مَثَل النبي العملي الذي لم يكن مستعداً للاستكانة حتى في حالة الهزيمة، وماذا كان بوسعهم الفعل بذلك الأمر القرآني المتكرر والواضح «قاتلوا..»[٦٤]، وماذا كان بوسعهم أخيراً أن يقولوا فيما فعله ابو بكر الذي أرسل جيشاً للقتال في الشام تاركا المدينة بغير حماية من القبائل المرتدة المتكالبة عليها؟!

وتغير الوضع الاستراتيجي للأمة في العصر العباسي الأول؛ فقد ابتعد مركزها عن مواطن الخطر (بغداد)، ثم ان الأولوية كانت لاعادة ترتيب وضع العصبيات في الداخل بعد ان اهمل ذلك أيام الأمويين المتأخرين. لكن هذا الاسترخاء الذي قطعته بعض إغارات للرشيد[٦٥] (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ)[٦٦] لم يغيّر شيئاً من حقيقة محاولة السلطة لضبط «الجند» بتحويله الى جيش محترف[٦٧]، ثم باستقدام مرتزقة من الخارج يُسْلِمون لكن دون ان يكون لهم الفهم الواضح لوضع الأمة والسلطة[٦٨]. ورغم ان دواوين الحديث النبوي المهمة التي بدأت تظهر منذ مطالع القرن الثالث الهجري (عبد الرزاق، ابن ابي شيبة، الحُميدي، احمد، البخاري، مسلم، الترمذي، ابو داود، ابن ماجه، ابو عوانة.. الخ)[٦٩] ظلّت تذكّر بمبدئيات الأمة والجهاد؛ فان حالة ملحوظة من الاسترخاء ظهرت في الفكر السياسي الاسلامي في اوساط الفقهاء. فقد وقع الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) في فخ الخلط بين التنظيم العسكري (الجيش) والجهاد[٧٠]، فتحدّث طويلا عن تنظيم الجيش ورعايته دون ان يُعنى بغايات هذا التنظيم، ودون ان يتساءل كيف امكن أيام الراشدين والأمويين تحقيق كل هذه المكاسب دون جيش وادارة للجيش!! ولم يجد الخوارزمي[٧١] (القرن السادس الهجري) وسيلة للدفاع عن مبدأ **الجهاد** غير القول بأن الدفاع عن الحدود الاسلامية ضروريّ والاّ اقتُحِمت هذه الحدود؛ انّ القوم الذين لا يَغزون يُغزَون. لكنْ اين هذا من مبدأ عليّ الذي اعتبر المُقامَ بالديار بل الاكتفاء بالدفاع عن حدودها: ذلاً وقماء بل وفناء. صحيح أنّ نبوءة الخوارزمي تحققت فاقتحم التتار ثم الصليبيون العالم الاسلامي؛ لكن مقاصد العباسيين والسلاطين في انشاء الدولة على حساب الدعوة لم تتحقق؛ ذلك انّ الاقتحامات المغولية/الصليبية ضربت ليس فقط الأصوات الضعيفة الداعية الى الجهاد، بل الأصوات الأخرى ايضاً القانعة بالدولة والداعية اليها. واضطر صلاح الدين لرفع الصوت بعد نور الدين محمود داعياً للجهاد[٧٢]، وضارباً عرض الحائط باعتبارات **الدولة**، لكنّ **الجهاد** هنا كان دفاعا، كما كان ايام المماليك. وكان لا بدّ من انتظار العثمانيين ليعود للدعوة صوتها المرتفع، لكنْ وسط مستجدات وبيئات لم تكن هي المعروفة تقليديا بالنسبة الى المسلمين وخصومهم.

يذكر ابو الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤هـ) عن أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (حوالى ٢٣٠هـ) أنه قال[٧٣]: «اذا تكافَّ الناسُ عن التظالم استغنوا عن إمام...» (= سلطة). ويبدو هذا القول غريبا اذا فُهِم مقطوعا عن سياقه. انّ الواضح هنا هو ان الأصم يشكّك في المبدأ المسمّى بمبدأ «وجوب الامامة»[٧٤]، ففي اي ظرف حصل ذلك، وفي اي سياق. انّ ذلك ارتبط في ذهن الأصم بسؤالين اثنين احدهما متفرّع على الآخر، هما: وظيفة الإمامة في المجتمع الاسلامي، وبالتالي الشرعية المترتبة على هذه الوظيفة. لقد كانت المنظومتان السياسيتان اللتان عرفهما المسلمون في عصر الأصم (الساسانية والاغريقية) تؤمنان بضرورة السلطان بل تؤلّهانه، ولا تستطيعان تصور المجتمع بدونه[٧٥]. ومن جهة اخرى ظلّ العقل الاسلامي منذ مطلع القرن الثاني للهجرة (خصوصا تيار المعتزلة) يؤكد على ضرورة السلطة والسلطان لكفّ الناس عن التظالم والتَغَالُب. اما النقليون من المحدّثين والفقهاء فقد كانوا ينظرون الى ضرورة السلطة انطلاقا من ضرورة تحقّق بعض الوظائف في المجتمع الاسلامي التي لا يمكن في نظرهم تحقيقها بدونها؛ فقد أنشأ النبي سلطة كما مثّل الراشدون الأربعة سلطة أيضاً؛ وقد قال عليّ في مواجهة الخوارج الداعين الى حاكمية الله في مواجهة ما اعتقدوه حاكمية الحُكّام[٧٦]: «...انه لا بدّ للناس من أمير برّ او فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويُبَلِّغ اللهُ فيها الأجل، ويُجمَع به الفيء، ويُقاتَل به العدو، وتأمن به السُّبُل، ويؤخذ فيه للضعيف من القويّ...» وواضح في ظل وظيفةٍ كهذه ان الحُكم على صلاحية هذا الحاكم او ذاك سيكون على اسس منها، وكان من حق الأصم الذي لم يرَ ان اكثر هذه الأهداف متحقق ان يبحث الامكانية العقلية المضادة: امكانية فكروية الخوارج حول حاكمية الله[٧٧]، أو بالأحرى حاكمية الأمة كلّها وهي الأساس. انه انطلاقا من فكروية الامة المفتوحة لم يكن ممكنا انشاء دولة بالمعنى المعروف لها عند الساسانيين والاغريق والبيزنطيين؛ ثم إنّ التجربة التاريخية للأمة مع الأمويين فالعبّاسيين اثبتت ان الجزء الأكبر من جهود الأمة استنزف في محاولات «الخلفاء» لتحويل الخلافة (= السلطة) عن طبيعتها الاسلامية الى دولة (= مُلْك)؛ وصراع عصبيات الأمة من اجل الحيلولة دون ذلك. وفي حين عجز المعتزلة العقلانيون تماما عن اقتراح بديل او تقديم اسهام نظري متميز لاصلاح الموجود، وانصرفوا للالتحاق بالسلطة في النهاية في محاولة لعقلنتها، قدّم المحدّثون المسلمون (اهل النقل، أصحاب الحديث) إسهاما تحليليا مهمّا في مجال تمييز الطبيعة السائدة للسلطة، وتطورات قضيتها في المجتمع الاسلامي منذ نهاية عصر النبوة والراشدين. يروي سعيد بن جُمهان (ـ ١٣٠هـ) عن سفينة (مولى النبي/ ت ٧٥هـ) عن النبي أنه قال[٧٨]: «الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك المُلْك... قال سفينة: أمسِكْ خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة علي ست سنين...» وفي حين تبدو رواية الحديث على هذا النحو موجّهة ضد معاوية

بالذات، فإن رواية أخرى له تجعله موجّها ضد المروانيين بشكل علم[٧٩]. بالاضافة الى هذه الروايات المتعددة للحديث[٨٠] تورد المصادر اقوالا كثيرة للخلفاء الراشدين وبعض الصحابة والتابعين في التمييز بين الخلافة والمُلْك[٨١]. ورغم انه يمكن الجزم بأن بعض هذه الروايات متأخّر نسبياً وموجّه ضد بعض « ملوك » بني امية او بني العباس[٨٢]، فالواضح انه يعكس النظرة العربية القديمة التي دعمها الاسلام تجاه المُلْك. فقد كان القرشيون والمضريون بشكل علم يفخرون بأنهم كانوا في الجاهلية « لقاحا » بمعنى انهم لم يخضعوا لسيطرة ملك او امبراطور[٨٣]. وعندما حاول البيزنطيون مدّ نفوذهم الى مكة عن طريق مسيحي عربي شريف هو عثمان بن الحُوَيرث اذ البسوه تاجا وبعثوه زعيما عليهم سارع القرشيون الى قتله[٨٤]. وعندما بدأ النبي يؤسس سلطته في المدينة لم يترك القرآن شكاً في ان ما يجري تأسيسه ليس مُلْكا بالمعنى الذي كرهه العرب للملك (الكسروي والقيصري) فقد هاجم القرآن النظام الملكي مرتين في سورتين مختلفتين[٨٥]. وحاول الصحابة الأُوَل تصوير الخلافة الشوروية التي ابتدعوها في السقيفة بصورة المنظومة المختلفة طبيعة وهدفا. لكنْ مع تقدّم حركة الفتوح بدأت المخاوف تتصاعد من جديد من المُلْك وشروره، اذ لاحظ كثيرون تزايد تدخّل السلطة في شؤون القبائل، والميل المتزايد الى المركزة، وهو امر رأوا فيه تهديداً للأمة ، ولتوازن عصبياتها. واذا كانت الأقوال المنسوبة الى بعض الصحابة في التحذير من المُلْك ومن تحوّل الخلافة اليه تبدو ظاهرة الوَضْع، فإن اجماع المصادر على نسبة خطبة في هذا الموضوع الى صحابيّ مغمور نسبياً هو عُتبة بن غَزْوان (ـ ١٧ هـ) يجعل من الممكن إيرادها بشيء من الاطمئنان الى اصالتها؛ فقد قال عتبة[٨٦]: « ... لقد رأيتُني سابع سبعة مع رسول الله (ص) وما لنا طعام الاّ ورق الشجر... فما اصبح اليومَ منا احد حيّاً الا أصبح اميرا على مصر من الأمصار... وانها لم تكن نُبُوّة قطّ الاّ تناسخت حتى يكون عاقبتُها مُلْكا... ». إنّ المُلْك او الدولة شرّ إذن؛ لكنه شرّ لا بدّ منه شأنه في ذلك شأن « السُنّة الطبيعية ». وكان هذا المصير السلبي هو مصير التحليل السالف الذكر عند المحدّثين واهل النقل بشكل عام؛ فقد سجّلوا بطريقتهم الخاصّة تنبههم الى التغير الذي كان يحصل في طبيعة السلطة؛ واضافت بعض روايات المأثور السالف الذكر استنكارهم لهذا التغير وادانتهم للذين قاموا به. لكن هذا كان كل شيء. صحيح انهم لم يلتحقوا بالسلطة العباسية آنذاك؛ لكنهم ايضاً لم ينزعوا عنها غطاء الشرعية ما دامت قد تحوّلت الى مُلْك سبق ان أدانه القرآن والرسول. لقد قالوا انهم على استعداد لتجاهل هذا التغير ما دامت المنظومة تسمح بتحقيق الأهداف الرئيسية للأمة (الصلاة، الجهاد، قسمة الفيء، العدالة القضائية)[٨٧]، ورأوا ان تضحيتهم الضخمة هذه انما تجيء لصالح الوحدة والجماعة اللتين بدونهما لن تستمر الأمة.

في الوقت الذي كانت فيه اتجاهات كهذه تثبت وتتجذّر في اوساط رجال النقل في الاسلام، كان رجال العقل في السلطة، ينظّرون لها، ويحاولون عقلنتها؛ لكنهم لم يكونوا يستطيعون التنكر لتراثهم

الثوري القديم[٨٨] في اواخر العصر الأموي ومطلع العصر العباسي. بيد انهم عندما كانوا يذكّرون المحدثين بأن النبي ثار على الاوضاع السائدة الفاسدة عندما وجد الى جانبه ٣١٤ مقاتلا (في بدر)، كانوا هم انفسهم يحرّضون السلطة على مقاتلة المحدّثين (المعارضين باعتدال) من موقع انهم نابتة وطَغَام وعوام وغوغاء لا يصغون الى حكم العقل في الدين، ويقدّمون الخبر الضعيف غير المعقول على البدهيات العقلية النظرية[٨٩]. لقد خضع رجال النقل والعقل في هذه المسألة بالذات للأمر الواقع باسم الحفاظ على جماعة المسلمين؛ وكانت النتيجة ان الشرعية (الخلافة) التي جرى التخلي عنها عمليا جرّت وراءها فقدان قضية الوحدة ايضاً، وتراجُع قضية الدعوة بحيث لم يعد ممكنا في النهاية تسويغ الأمر لا من ناحية العقل ولا من ناحية النقل ولا من ناحية التجربة التاريخية[٩٠]. وسواء واجه الخوارزمي الأمر بلعن المُلْك والملوك[٩١]، او واجهه ابن خلدون بالتفلسف حوله، فإنّ الذي لا شك فيه ان رجال العقل والنقل لم يعوا تماما نتائج اعترافهم بالأمر الواقع.

- ٥ -

بعد ان يذكر الماوردي في مطلع فصله عن «معنى الوزارة»[٩٢] المعاني المختلفة للكلمة، ينصرف الى تقسيم الوزارة نفسها من حيث الوظيفية الى ضربين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ. ويُفيض بعد ذلك في تبيان معنى كل ضرب على طول كتيِّبه عن الموضوع[٩٣]. يفعل الماوردي ذلك كأن الأمر عاديّ تماما، وكأن مؤسسة الوزارة موجودة منذ كانت سلطة الاسلام. لكنّ الشكّ يخالج القارئ في تلك الطمأنينة المدّعاة منذ البداية؛ ذلك ان الماوردي يفتتح كلامه باعتراف مؤدّاه انه لا يعرف في الحقيقة معنى الكلمة (وزارة، وزير)؛ فقد اختُلِف فيها على ثلاثة اوجه[٩٤]، هل هي من الوِزْر او الأَزْر، او الوَزَر[٩٥]. وينسحب هذا الاختلاف على وظائف الوزارة ونوعيها. انّ مؤسسة لها هذه العراقة المدّعاة لا يمكن ان تكون مجهولة المعنى والمضمون الى هذا الحدّ بعد مضيّ ما يزيد على الأربعة قرون من ظهور الاسلام. ويحاول انصار اسلامية الوزارة وقِدَمها اثبات ذلك بالرجوع الى القرآن، فقد جاء فيه على لسان موسى[٩٦]: «واجعلْ لي وزيرا من اهلي هارون اخي. أشْدُد به أزري. وأشرِكْه في امري...»؛ كما ان هناك مأثورات منسوبة الى النبي تدعو الى اتخاذ الوزير وتعتبر ذلك سُنّة سياسية نبوية[٩٧]. لكنّ النص القرآني بالذات يصل بأنصار الوزارة في الاسلام الى طريق مسدود. ان موسى يدعو ربّه ان يُشرك معه في الأمر (النبوة، والسلطة) اخاه هارون؛ لكنّ رجال الوزارة في الاسلام لا يستطيعون ادعاء الاشتراك في الأمر لا في عصر النبوة ولا بعده. انّ القرآن يأمر النبي بأن يشاورهم في الأمر فاذا عَزَم فليتوكّل على الله[٩٨]. انه هو صاحب الأمر وحده وهو المسؤول. وكان عُمَر يستشير في كل شيء كما تذكر المصادر[٩٩]، لكنه لم يكن يشرك احدا في الأمر، وهكذا فانّ التجربة التاريخية للأمة

ابتداء بالنبي وانتهاء بهارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) لم تعرف هذا اللقب؛ وكان مصير ابي سلمة الخَلّال الذي اتخذه لفترة قصيرة للمرة الأولى (حوالى ١٣٣ هـ) مأساوياً[١٠٠]. ولم ينجُ البرامكة من مثل ذلك المصير[١٠١]. للخلاف حول مفهوم المنصب اذن ما يسوّغه ؛ فالمنظومة العربية الاسلامية لم تعرفه الاّ في وقت متأخر نسبياً. انّ مؤلفًا كابن قتيبة (ـ ٢٧٦هـ) يعقد فصلا للحديث عن الكُتّاب في «عيون الأخبار»[١٠٢] لا يلفت منصب الوزارة انتباهه بحيث يخصّه بباب مستقل، بل يكتفي بذكر كلمات حول الوزير في تضاعيف كلامه عن الكتابة والكتّاب. واذا كانت المنظومة السياسية العربية الاسلامية لم تعرف الوزارة كمؤسسة حتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، فانّ ذلك لا يعود الى النقص في الكفايات بقدر ما يعود الى تناقض مفاهيم الوزارة ذاتها كما عرفها الساسانيون مع مفاهيم السلطة في المجتمع العربي الاسلامي. لقد رأى المسلمون في الخليفة موازِناً بين العصبيات المكوّنة للأمة، ورأوا انه تحقيقا لهذه الموازنة لا بدّ من ان يُباشِر الأمور بنفسه[١٠٣]. ومع الوقت تحولت المباشرة هذه الى شرط من شروط صحة الامامة او الخلافة[١٠٤]. ولأن المنظومة السياسية العربية الاسلامية غير سلطوية بمعنى انه لا مراتبية سلطوية فيها فانه لم يكن يمكن الحديث عن مركز اول (للخليفة) ومركز ثان (يحتله وزير) كما كان الشأن في المجتمع الفارسي الاقطاعي الساساني[١٠٥]. ولقد سارع السلفيون المسلمون امام خطر التحوّل التدريجي للخلافة الى ملك، وبدايات الدولة، والمراتبية بالتالي، الى تقديم إسهام مهمّ في عالم الأفكار السياسية الأساسية عندما قالوا على مختلف تياراتهم (فقهاء ومحدّثين وزهادا) إن العقل غريزة[١٠٦]، معنى شائع في كيان الانسان، والامامة (عقل الأمة) هي جزء منها؛ معنى شائع فيها لا ينفصل عنها؛ ذلك كله في مواجهة الملوك المراتبيين، والعقلانيين ذوي النزعة الهللينية او الفارسية من القائلين بأن العقل جوهر فرد منفصل عن الجسد، وان السلطان (عقل الدولة) يمتلك بالتالي استقلالية مطلقة حتى عن اولئك الذين بايعوه. لا مكان للوزارة بهذا المعنى في المنظومة السياسية العربية الاسلامية. وحدوث الوزارة على نوعيها في جسم مؤسسة السلطة الاسلامية كان يعني تحوّلات في طبيعة هذه السلطة باتجاه التماثل مع المنظومات الفارسية والبيزنطية والهللينيــة. إنّ فقيها سياسيا مدقّقاً كالماوردي كان عليه ان يتنبّه لذلك؛ لكنه بدلا من ان يكشف عن التناقض بين الوزارة/ المؤسسة والأمة/ المؤسسة راح ينظّر للظاهرة المستجدّة؛ بل انه لم يكن يفعل في الواقع غير تشخيص الأمر الواقع ووصفه وتغليفه بغلاف اخلاقي فضفاض. وقد سلك العقلانيون والمحدثون المسلك نفسه تجاه هذا الأمر الواقع. فقد انصرف العقلانيون الى التدليل على ضرورة الوزير عن طريق اثبات ضرورة المشورة[١٠٧] للحاكم والوزير مُشيره الأول! هذا على الرغم من انهم كانوا يعلمون ان المنظومة الشوروية العربية الاسلامية تعني بالمشورة امرا مختلفا تماماً.

أمّا المحدّثون فقد استطاعوا ان يجدوا احاديث ومأثورات عن وجود وزراء في كل عصرومنظومة،

ومع كل نبي وحاكم[١٠٨]. وهكذا تحولت الوزارة الى نظام كوني ضروري ضرورة الامامة او السلطة نفسها! ولم يكن هذا كله غير تسليم من جانب الطرفين بالأمر الواقع الذي جاء عن طريق تغيرات في طبيعة السلطة، شجعت على تبنّي بعض اجزاء المنظومات التي اعتبر الاسلام نفسه بديلا لها من قبل.

× × ×

لقد كان واضحا من هذا الاستعراض الذي تركَّز في اربعة نقاط اساسية ان الصراعات بين العقل والنقل في المجال السياسي الاسلامي الوسيط كانت في كثير من الأحيان نضالا بين السلطة (المعقلنة) وخصومها (من رجال السلف والحديث). وكانت المئة سنة الأولى للاسلام البيئة التي تبلورت فيها اكثر مسائل الصراع بسبب التطورات العنيفة التي شهدتها الأمة على المستويات كافة في هذه الحقبة. ومع ان العقل والنقل لعبا دوراً كبيراً في مجال تكوين الافكار السياسية الأساسية؛ فالواضح ان التجربة التاريخية للأمة (التي تتضمن بالطبع عقلا ونقلا ايضا) كانت المحرّك الأساسي للعلماء باتجاه التغيير سعيا للتطابق مع ما اعتقدوه التطبيق الأكثر صحة للشريعة. ولقد استطاع المحدِّثون بسبب من اندماجهم غالبا بالجماهير واعماق الناس ان يظلوا الأقرب الى روح فكروية الأمة والجماعة والشريعة والدعوة. لكنهم في النهاية ـ شأنهم في ذلك شأن المعتزلة ـ لم يسيروا بالأمر الى نهايته؛ اذ كان الجميع على استعداد لمهادنة الأمر الواقع لأسباب مختلفة. والذي يمكن قوله هنا ان **المهادنة** أدَّت دائما الى نقيض ما رمى اليه النقليون والعقليون من ورائها. ورغم ان ظاهر الأمر يوحي بتركّز الصراع بين العقليين والنقليين، فان الحقيقة ان الصراع كان على «التجربة التاريخية» ايام النبي وصاحبيه؛ وكان النقليون والعقليون يحاول كل منهم من موقعه استلهام تلك الحقبة من اجل التغيير. والسلطة ـ السلطة وحدها ـ هي التي كانت تحاول دائما التنكر لماضي الأمة الراشد خوفا مما يثيره في النفوس من مطامح وآمال؛

- فعبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ) ينهى الناس عن كتابة سيرة النبي وسيرة اصحابه لخوفه من ان تستثير «الصورة التاريخية» مقارنة بين الماضي والحاضر؛ بما تتضمنه المقارنة من فضح للحاضر ولدور بني أمية في الماضي[١٠٩].
- وعبد الملك نفسه ينهى المحدّثين عن ذكر «عمر بن الخطاب» وعدله؛ لأنه بنظره «مَزْرَاةٌ بالأمراء، مَفْسَدة للرعية»![١١٠].

وقد استطاعت السلطة في احيان كثيرة ان تبذر بذور الشقاق بين انصار التيارين عن طريق تأميل رجال احدهما بإمكان تحقق مشروعه في تطبيق الشريعة على يدها. وقد نجحت مع المعتزلة اكثر مما نجحت مع اصحاب الحديث؛ لكنّ التناقض الرئيسي ظلّ بين السلطة والتجربة التاريخية لا بين العقليين والنقليين من رجال الفكر في الحواضر العربية الاسلامية.

هوامش

١ - **الأوائل** ١٣٤/٢. وقد اقتبس ابو هلال العسكري (حوالى ٤٠٠هـ) كلام واصل بن عطاء (- ١٣١هـ) من بعض كتب ابي عثمان (عمرو بن بحر الجاحظ) (- ٢٥٥هـ) ذاكرا بالاضافة الى ذلك (في **الأوائل** ١٣٤/١) انه «لم يعرف في الاسلام كتاب كُتب على اصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمشايعين في قول الحشوية قبل كُتُب واصل (...) وكل اصل نجده في ايدي العلماء في الكلام والاحكام فانما هو منه...» ويقول انه «اول من سمّي معتزليا. وذلك لمجانبته تقصير المرجئة وغلوّ الخوارج...». واخبار واصل في **البيان والتبيين** ٣٢/١ وما بعدها. **والفرق بين الفرق** ص١١٧، **والانتصار** للخياط ص٢٠٦، **وامالي** المرتضى ١٦٣/١ وما بعدها، **والأوائل** للعسكري ١٣٤/٢ - ١٣٨، **ومقاتل الطالبيين** ص٢٩٣، **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى ص٢٨، **ومعجم الأدباء** لياقوت ٢٤٣/١٩ وما بعدها، **والفهرست** لابن النديم (ط. مجدد) ص٢٠٢ - ٢٠٣، **والكامل** للمبرد ١٩٣/٣ وما بعدها، **ومرآة الجنان** ٢٧٤/١ وما بعدها، **وشذرات الذهب** ١٨٢/١ وما بعدها، **وروضات الجنات** ٧٣٨، **ووفيات الأعيان** ٧/٦ - ١١، **والأنساب** للسمعاني ق٥٣٦أ. وقد نشر عبد السلام هارون «**كتاب خطبة واصل بن عطاء**» في **نوادر المخطوطات** ١١٨/٢ - ١٣٦ (١٩٥١). وقارنْ بالدراسة عنه في **دائرة المعارف الاسلامية** (الطبعة الأولى): واصل بن عطاء، لكنّ سطور العسكري هنا، بالاضافة الى ما ذكره الأشعري في «**مقالات الاسلاميين**» في مواطن متفرقة، شديدة الأهمية لأنها تكاد تكون الوحيدة ذات المنحى الكلامي والأصولي بين الأخبار عنه، والى ذلك تنبّه **S. PINES** في مقالته: «**مذهب الذرة عند المسلمين**» (ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده /١٩٤٦) ص١٢٤ - ١٢٦.

٢ - قارن عن رأي معاصري الشافعي وتلامذته برسالته **بتاريخ بغداد** ٦٤/٢ - ٦٥، **ومناقب الشافعي** للفخر الرازي ص٥٧، **ومناقب الشافعي** للبيهقي ٢١٣/٢ وما بعدها.

٣ - **كتاب الرسالة** ص٣٨ - ٨٥.

٤ - **كتاب الرسالة** ص٣٦٩ - ٤٧١.

٥ - قارن عن ذلك، **مالك بن أنس**، لأمين الخولي ص٢٢٣ - ٢٢٨ **والامام مالك** لمحمد ابو زهرة ص١١٤ - ١٣٧.

٦ - في كتابه «**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**» (بولاق /١٣٢١هـ). وقد نشر محمد رشاد سالم القسم الأول من المجلد الأول منه بعنوان: «**درء تعارُض العقل والنقل**» (القاهرة /١٩٧١). وقارن عن تطورات القضية في اوساط المعتزلة، **المعتمد** لأبي الحسين البصري (دمشق /١٩٦٥) ٥٦٦/٢ وما بعدها.

٧ - **كتاب الرسالة**، ص٥٠٣ وما بعدها. يصرّح الشافعي مرّة بـ«جهات العلم» او مصادره اذ يذكر على الصفحة رقم ٣٩ من الرسالة ان «جهة العلم الخبر في الكتاب او السنة او الاجماع او القياس».

٨ - اهم المصادر التي ترجمت له: **الفهرست لابن النديم** (نشرة FLUEGEL) ص٧١ - ٧٢، **وتاريخ بغداد** ٤٠٣/١٢ - ٤٠٦، **ووفيات الأعيان** ٦٠/٤ - ٦٣.

٩ - نشرة خليل هرّاس بالقاهرة /١٩٦٨م.

١٠ - نشرة محمد ناصر الدين الألباني بدمشق /١٣٨٥هـ .

١١ - مخطوط لم ينشر بعد، ولديّ مصورة عنه. وله من الكتب ايضاً: **غريب الحديث** (نشر بحيدر اباد)، **والغريب المصّنف** (مخطوط لم ينشر)، **وفضل القرآن** (مخطوط لم ينشر). والاجناس (نشر ببومباي).

١٢ - قارن عن ذلك دراسة Madelung عن كتابه «**الايمان**» في: Studia Islamica XXXII (1970) pp. 233-254

١٣ - صدرت عنه دراسات عدة لعبد الحليم محمود، وفان اس، وحسين القوتلي، كانت آخرها اطروحة حسين القوتلي للدكتوراه عن المصطلح عنده (بيروت /١٩٧٩). ومن كتبه بالاضافة الى «**ماهية العقل**» و «**فهم القرآن**»: **الرعاية لحقوق الله** (نشر)، **والتوهم** (نشر)، ورسالة **المسترشدين** (نشرت)، **والمكاسب واعمال القلوب والجوارح** (نشرا)، **والشبهات** (مخطوط لم ينشر).

١٤ - **العقل وفهم القرآن** (نشرة حسين القوتلي /ط٢/بيروت ١٩٧٨) ص٢٠١ - ٢٠٢.

١٥ - **العقل وفهم القرآن** ص٢٠٤.

١٦ - **العقل وفهم القرآن** ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

١٧ - قارن بدراستي في مجلة الفكر العربي (بيروت) عــدد ١١ - ١٩٧٩/١٢ بعنوان: «المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الاسلامي» ص٤١ - ٤٢.

١٨ - **العقل وفهم القرآن** ص٢٣٢. واوثر قراءة الجملة الأخيرة في النص على النحو التالي: «ففي تناول الفرع قبل احكام الأصل سَفَهٌ».

١٩ - سورة البقرة / ٢٥١. وسورة البقرة مدنية، يعني نزلت بالمدينة ما عدا الآية رقم ٢٨١؛ قارن **بالاتقان في علوم القرآن** للسيوطي (مصر /١٢٧٩ هـ) ١٨/١. وقارن بتفسير الآية في **زاد المسير في علم التفسير** لابن الجوزي (المكتب الاسلامي ببيروت /١٩٦٤) ٣٠٠/١.

٢٠ - سورة الحُجُرات /١٣؛ وهي مدنية، قارن **بالاتقان في علوم القرآن** للسيوطي ١٩/١. وانظر تفسير الآية في **تفسير الطبري** ٨٨/٢٦ - ٨٩، **وزاد المسير** لابن الجوزي ٤٧٣/٧ - ٤٧٤، **والدرّ المنثور في التفسير بالمأثور** للسيوطي ٩٨/٦ - ٩٩.

٢١ - سورة الحجّ /٤٠، وتمام الآية: «الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقّ الاّ انْ يقولوا ربّنا الله، ولولا دَفْع اللهِ الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامُع وبِيَع وصلوات ومساجد يُذكَر فيها اسم الله كثيرا. وليَنْصُرَنّ الله مَن ينصره؛ وإن الله لقوي عزيز». وسورة الحج مدنية الاّ الآيات ٥٢و٥٣و٥٤و٥٥ فقد نزلت بين مكة والمدينة؛ قارن بالاتقان للسيوطي ١٩/١.

٢٢ - قارن نص «الكتاب» في **سيرة ابن هشام** ٥٠١/٢ - ٥٠٤، وكتاب **الأموال** لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ص٢٩٠ - ٢٩٧، **وعيون الأثر** لابن سيد الناس ص١٩٨/١ - ١٩٩.

٢٣ - اقتبسنا هذه الفقرة الدالّة من «الكتاب» من مجموعة الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ص٤١ - ٤٧، وقارن عنه:

-M. Hamidullah: The First Written-Constitution of the World, in: Islamic Review (1941), p.p. 296,334,377,442.

-J. Wellhausen: Gemeindeordnung von medina;, in: Skizzen und Vorarbeiten IV, 76–83.
-Sargeant: The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly (London), VIII / 1–2, p.p.3–16.
-M. Watt: Islamic Political Thought (1968), pp.130–134.

٢٤ - كتاب الأموال ص٢٩٧. وربما كان فشل صيغة التحالف هذه بين «المسلمين و «يهود» وراء التحول الى اخراجهم من منظومة الامة وفرض الجزية عليهم؛ الى شيء من هذا يشير ابو عبيد في فقرته السالفة الذكر. اما اعتباره «الكتاب» بين المسلمين و«يهود» «عقد موادعة» في محاولة لاخراج يهود من الأمة منذ البداية؛ فهو تفسير متأخّر للقضية. وقارن عن المسألة كلها دراستي بعنوان: «من القبائل والشعوب الى الأمة. دراسة في تكون مفهوم الأمة في الاسلام» (= مجلة الوحدة/عدد ٤/١٩٨٠).

٢٥ - سيرة ابن هشام ٥٠٤/٢ - ٥٠٧.

٢٦ - الروض الأُنُف ٢٤٤/٤ - ٢٤٦، وانظر: R. Simon: sur l'institution de la Mu'akhah entre le tribalisme et l'Umma; in: Acta or. Acad. sci. Hung. 27 (1973), pp.333–343.

٢٧ - قارن على سبيل المثال فيض القدير، شرح الجامع الصغير للمناوي ٥١٤/٥.

٢٨ - قارن عن فهم كهذا لطبيعة السلطة العمرية: M.A. Shaban: Islamic History. A New Interpretation (London /1971): pp. 56–59

٢٩ - قارن عن القضية الأموال لأبي عبيد ص٥٩، وفتوح البلدان للبلاذري ص٢٦٥ - ٢٦٩، وكتاب الخراج ليحيى بن آدم ص٤٨، والخراج لأبي يوسف ص٢٨، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ٥٧٥/١ وما بعدها. وانظر دراستي (بالألمانية): «ثورة ابن الأشعث والقراء» (١٩٧٧) ص٣١ - ٣٢، ٦٠ - ٦٣. ودراسة جمال محمد جوده بعنوان: «العرب والأرض في العراق» (عمان /١٩٧٩).

٣٠ - قول عليّ في ذلك في كتاب الأموال لأبي عبيد ص١١٥، ومنتخب كنز العمال (بهامش مسند احمد /١٩٦٦) ١٩٤/١.

٣١ - انظر مثلا اعتراض الزبير بن العوام وبلال بن رباح على إيقاف الأرض، في فتوح مصر لابن عبد الحكم ص٨٠، والأموال لأبي عبيد ص٥٨، وتاريخ دمشق الكبير ٥٨٣/١ - ٥٨٤، ٥٨٥.

٣٢ - الوالي هو سعيد بن العاص، ابن عم الخليفة، قارن عن القضية: تاريخ الطبري ٢٨٥١/١ - ٨٣، وانساب الأشراف ٣٩/٥ وما بعدها، والأغاني ١٤٠/١٢ وما بعدها. وانظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٢٩/٢ وما بعدها، ٢١/٣ وما بعدها، والأشعري: التمهيد والبيان ص٤٦ وما بعدها. ودراستي (بالالمانية): «ابن الأشعث والقراء» ص٢٩٣ - ٢٩٦.

٣٣ - كتاب البلدان للجاحظ ص ٤٦٦ وما بعدها، والمصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/ ٤٢٣ والأوائل لأبي هلال العسكري ٢٨/١ وما بعدها.

٣٤ - تاريخ الطبري ٣٠٠١/١ وما بعدها، والتمهيد والبيان للأشعري ص٥١ وما بعدها.

٣٥ - تاريخ الطبري ٢٩٠٩/١ - ٢٩١١، وطبقات ابن سعد ١٢/٢/٢، وصحيح البخاري (نشرة Krehl) ٤٥٨/٤ - ٤٥٩.

٣٦ - يذكر خليفة بن خياط (التاريخ ٢٨٨/١) (= تاريخ الاسلام للذهبي ٢٣٢/٣) ان القراء المشاركين في ثورة ابن الأشعث كانوا خمسمائة، وكانوا «جميعا يرون السيف»، اي يرون الثورة المسلّحة على الأئمة الظلمة. وعلى العكس من ذلك فانّ رجالا كطلحة بن مصرف وزبيد اليامي ومسلم بن يسار تراجعوا عن القول بجواز استخدام السلاح حرصا على وحدة الجماعة وحفظا لدماء المسلمين (**تاريخ خليفة بن خياط** ٢٨٧/١ - ٢٨٨، **تهذيب التهذيب** ٣١١/٣).

٣٧ - قارن على سبيل المثال بـ **المصنف** لعبد الرزاق ٣٧٩/٢، **وصحيح مسلم** ١٤٨١/٣، **ومسند احمد** ٤٤٥/٣.

٣٨ - قارن على سبيل المثال بـ **تاريخ الطبري** ٢٣١/٢، ٢٦٣، ٣٣٠، ٦٦١ ، **ومقاتل الطالبيين** ص١٠٤ - ١٠٥.

٣٩ - **صحيح مسلم** ١٤٧٦/٣.

٤٠ - **سيرة عمر بن عبد العزيز**، لابن عبد الحكم ص٨٣، ٨٩، ١٢٧.

٤١ - قارن عن ذلك: J. Van Ess: Les Qadarites et la Gailaniya de Yazid III; in: studia Islamica XXXII (1970). p.p.269-286.

٤٢ - قارن عن ذلك: **طبيعة الدعوة العباسية** لفاروق عمر (١٩٧١) M.A. Shaban: The abbasid Revolution (1970)

٤٣ - قارن عن نظرة العرب الى الموالي في العصر الأموي: **الأغاني** ١٤٦/٤، **والطبري** ٦٢٧/٢، وانظر **التنظيمات الاجتماعية في البصرة**، لصالح احمد العلي ص٨٦ - ٨٨. وانظر عن سياسة الدولة تجاههم (الحجاج على الخصوص) دراستي (بالألمانية) بعنوان: «ثورة ابن الأشعث والقراء» ص١٣٧ - ١٤٠.

٤٤ - رسالة في الصحابة (ضمن **رسائل البلغاء** /نشر كردعلي /القاهرة ١٩٠٨) ص١١٧ - ١٣٤.

٤٥ - **ادب الدنيا والدين** (ط.الجوائب ١٨٨٨هـ) ص١١٠ وما بعدها.

٤٦ - قارن عن ذلك مقالي بعنوان: السلطة والمعرفة في الفكر العربي الاسلامي، بمجلة دراسات عربية عـ ١١ (١٩٧٩) ص١٥ وما بعدها.

٤٧ - سورة سبأ /٢٨: «وما ارسلناك الا كافّة للناس بشيرا ونذيرا».

٤٨ - سورة المائدة /٦٧: «..وان لم تفعل فما بلّغت رسالته..».

٤٩ - سورة الزخرف /٤٤.

٥٠ - تسمّى المذبحة «يوم بئر معونة»، انظرها في **تاريخ الطبري** ١٤٤٢/١ وما بعدها، **وسيرة ابن هشام** ١٩٣/٣ - ١٩٩، وابن قدامة: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار ص ١٠١. ويتروح عدد القتلى في المصادر بين الـ ١٦ والـ ٧٠، انظر صحيح البخاري ص١/٩٠، والمغازي للواقدي ٣٤٧/١، والمرشد لأبي شامه ص٣٨.

٥١ - قارن بفصل ابن هشام في السيرة عن ذلك (٤٦٧/١) بعنوان: «نزول الأمر لرسول الله (ص) بالقتال».

٥٢ - قارن عن ذلك **مجموعة الوثائق السياسية** لمحمد حميد الله ص٩٦ - ٩٧، ص١٠٨ - ١٣٣.

٥٣ - انظر عن حملات الرسول على اطراف الجزيرة: **تاريخ دمشق الكبير** لابن عساكر ٣٨٥/١ - ٤٢٣.

٥٤ - قارن عن ذلك **المغازي** للواقدي ٦٠٠/٣ وما بعدها، **والتاريخ الكبير** لابن عساكر ٤٢٣/١ وما بعدها.

٥٥ - SHABAN: Islamic History: p.38.

٥٦ - تاريخ أبي زرعة الدمشقي (مخطوطة مكتبة الفاتح) ق٦ب.

٥٧ - قارن بـ **كتاب الجهاد** لعبد الله بن المبارك (نشره نزيه حمّاد /١٩٧١) ص٣٦ - ٤٢.

٥٨ - قارن عن الحديث واحاديث مشابهة: **كتاب الجهاد** لابن المبارك ص١٣ وما بعدها، **والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** ٣٨٨/١ - ٣٨٩.

٥٩ - انظر عن قلق معاوية والادارة الأموية من الجهاد وتكاثر الموالي: **تاريخ الطبري** ٧٥٠/٢، **ونسب قريش**، للمصعب الزبيري ص٣٥٥، **والعقد الفريد** ٣٦٤/٣. وقارن عن حلول السلطة للمشكلة **فتوح البلدان** ص١١٧، ١٦٢، ٢٨٠، ٣٧٦.

٦٠ - **سيرة عمر بن عبد العزيز** لابن عبد الحكم ص٣٧.

٦١ - قارن عن ذلك دراستي عن «المأثورات التاريخية الشامية» في كتاب **مؤتمر** ابن عساكر بدمشق (١٩٧٩) ص٣٦٨ - ٣٩٢.

٦٢ - قارن عن ذلك دراستي (بالألمانية) عن ثورة ابن الاشعث والقراء ص٣٦٤ وما بعدها.

٦٣ - J. Welhausen: Die Kaempfe der Araber, mit den Roemern; in: Nachrichten der K. Gesell. Wiss. Gottingen, Heft 4. والعرب والروم لفازيليف (ترجمة محمد عبد الهادي شعيره /بدون تاريخ) ص٨ - ٩.

٦٤ - وَرَد الأمر ثماني مرات في القرآن ، كما ورد بصيغة «قاتلوهم» ثلاث مرات، انظر **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** لمحمد فؤاد عبد الباقي ص٥٣٥.

٦٥ - المعني صراع الرشيد مع نقفور ملك البيزنطيين، قارن **بالطبري** (١٩٠هـ) - (١٩١هـ).

٦٦ المعني اقتحام المعتصم لعمورية وقصيدة ابي تمام الرنّانة في ذلك.

٦٧ - قارن بمقال فاروق عمر عن «الجند الأموي والجيش العباسي» في مجلة المورد عـ ١٩٨٠/٤) ص٢٣٤ - ٢٤٤.

٦٨ - قارن عن ذلك دراسة زكريا **كتابجي** بعنوان: الترك في مؤلفات الجاحظ (١٩٧٢) ص١٢٢ وما بعدها، وفاروق عمر: الترك والخلافة؛ في التاريخ الإسلامي (١٩٨٠).

٦٩ - تحتوي جميع هذه الصحاح والمسانيد والمصنفات على ابواب واسعة تتضمن «احكام الجهاد والسِيَر».

٧٠ - **الأحكام السلطانية** ص١٧٩ - ١٨٤.

٧١ - **مفيد العلوم** ص١٦١، ١٨٦، ٢١١.

٧٢ - قارن عن ذلك ترجمته التي تتضمن نقولا طويلة في الموضوع، في **وفيات الأعيان** لابن خلكان (تحقيق احسان عباس /دار الثقافة ببيروت) ١٣٩/٧ - ٢١٢.

٧٣ - **مقالات الاسلاميين** ص٤٦٠.

٧٤ - قارن عن ذلك كتاب **المنهاج في شُعَب الايمان** للحليمي (ط.دار الفكر ١٩٧٩) ١٤٩/٣ - ١٥١، **والاحكام السلطانية** للماوردي ص٥ - ٦، **والمعتمد في اصول الدين** لأبي يعلى (بيروت ١٩٦٨) ص٢٢٢.

٧٥ - قارن عن ذلك دراستي في مجلة الفكر العربي عـ ١١ - ١٢ (١٩٧٩) بعنوان «قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالاطراف في الفكر السياسي العربي الاسلامي» ص٤١ - ٤٤.

٧٦ - شرح نهج البلاغة ٣٠٧/٢، وقارن بصيغة اخرى للقول في المصنف لعبد الرزاق ١٥٠/١، والكامل للمبرد ٢٠٦/٣.

٧٧ - انظر: M. Watt: Kharijite thought in the umayyade period, in: Der Islam 36, 1961 -

- M. Watt: the formative Period of Islamic Thought (1973), p.14-15, 28-30

٧٨ - كتاب الفتن لنُعيم بن حمّاد ق٢٣ ب، ومسند احمد ٢٢٠/٥.

٧٩ - مسند ابي داود (ط ١٢٨٧هـ) ٢٦٤/٢.

٨٠ - انظر عنها: نهاية البداية والنهاية ١١/١ - ١٣.

٨١ - البيان والتبيين ٤٣/٢ - ٤٥، وعيون الأخبار ٢٣٣/٢.

٨٢ - قارن بدراستي السالفة الذكر (بالألمانية) ص٣٢٩.

٨٣ - المحبّر لابن حبيب ٢٥٣، ورسائل الجاحظ ٥٩/١.

٨٤ - انساب الأشراف للبلاذري ٤ب /٥٩، وكتاب البلدان لابن الفقيه ص١٨.

٨٥ - سورة الكهف /٨٠، وسورة النور /٣٤.

٨٦ - كتاب الفتن لنُعيم ق٢٣ب، والبيان والتبيين ٥٧/٢ - ٥٨، والعقد الفريد ٦٠/٤، والبصائر ١١/١/٢ - ١٣.
T. Nagel: Rechtleitung und Kalifat (1976), p.p.37-38.

٨٧ - قارن بدراستي بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي» في مجلة الوحدة عـ ١٩٨٠/٢ ص٣٢ وما بعدها.

٨٨ - انظر عن آراء المعتزلة السياسية مقالات الاسلاميين للأشعري ص٤٦٠، ٤٦٦ واصول الدين للبغدادي ٢٧٤، والفصل لابن حزم ٨٨/٤، ١٧١، ورأي محمد عماره في كتابه: المعتزلة والثورة (بيروت /١٩٧٧)، ومقالة:
M. Watt: The Political Attitudes of the Mu'tazilah; in: JRAS (1963) pp. 38-57.

٨٩ - قارن برسالة الجاحظ في النابتة (رسائل الجاحظ/نشر عبد السلام هارون)، وانظر حكايات وطرائف عن موقف المعتزلة من العامة والمحدثين في محاضرات الأدباء ١٦٨/٣ وما بعدها.

٩٠ - قارن بدراستي السالفة الذكر بمجلة الوحدة ص٢٧ - ٢٩.

٩١ - مفيد العلوم ٣٦٨، ٣٦٩، ٤١٣.

٩٢ - قوانين الوزارة وسياسة الملك (تحقيق رضوان السيد /دار الطليعة بيروت ١٩٧٩) ص١٣٧ - ١٣٨.

٩٣ - قوانين الوزارة ص١٣٩ وما بعدها.

٩٤ - قوانين الوزارة ص١٣٧.

٩٥ - قارن عن اختلاف المصادر الأخرى أيضاً: عيون الأخبار ٥٠/١، مجالس ثعلب ٢٢٥/١ - ٢٢٦، سراج الملوك ص٥٧.

٩٦ - سورة طه /٢٩ - ٣١.

٩٧ - قارن بحواشي قوانين الوزارة ص١٢٢، وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢٠٠/٧.

٩٨ - سورة آل عمران /١٥٩.

٩٩ - المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٤٤٠/١١، وصحيح البخاري (Krehl) ٤٢٢/٤.

١٠٠ ـ قارن عن ذلك مقدمتي على **قوانين الوزارة** ص٩٩ ـ ١٠٠.

١٠١ ـ مقدمة **قوانين الوزارة** ص١٠٠ ـ ١٠١.

١٠٢ ـ **عيون الأخبار** ٥٠/١.

١٠٣ ـ قارن على سبيل المثال **الأحكام السلطانية** للماوردي ص٦ ـ ٧.

١٠٤ ـ انظر **المنهاج في شُعَب الايمان** ١٥٢/٣.

١٠٥ ـ انظر دراستي السالفة الذكر في مجلة «الفكر العربي» ١١/ ١٢ (١٩٧٩) ص٣١ ـ ٣٤.

١٠٦ ـ قارن بمطلع هذا المقال، وبدراستي في مجلة «الفكر العربي» ص٤٣ ـ ٤٤.

١٠٧ ـ انظر **الأدب الصغير** لابن المقفع (رسائل البلغاء /١٩٥٤) ص٣٣، و**سرّ الأسرار** (في الأصول اليونانية /بدوي ١٩٥٤) ١٣٦/١، و**عيون الأخبار** ٢٧/١، و**قوانين الوزارة** للماوردي ص٢٢٣، و**السعادة والاسعاد** للعامري ص٤٢٢، و**بدائع السلك** لابن الأزرق ١٩٠/١.

١٠٨ ـ قارن بالملاحظة رقم ٩٧.

١٠٩ ـ **الأخبار الموفقيات** للزبير بن بكار (ت. سامي العاني /بغداد ١٩٧٢) ص٣٣١ ـ ٣٣٣.

١١٠ ـ **البداية والنهاية** لابن كثير ٦٦/٩.